

ESTADO, IMIGRAÇÃO E DELITO DE HOSPITALIDADE

BCH-UFC
PERIÓDICOS

Falar de imigração na França é, inevitavelmente, abdicar, conscientemente ou não, forte ou discretamente, de preferências políticas, de gostos estéticos e julgamentos morais. Convém saber que isto não é uma característica especificamente francesa, embora haja, no caso, uma propensão a politizar ao extremo a questão da imigração e dos imigrantes, mais que em outros lugares. Esta hiperpolitização pode ser percebida, de modo proeminente, através de duas inclinações ideológicas que aparecem cada vez que estas populações acham-se no centro de disputas e tomadas de posição.

A primeira tendência consiste em fazer da imigração uma problemática de polícia de Estado; trata-se de constituí-la como um negócio de Estado, portanto, de soberania e, para o cotidiano, um negócio de gestão policial. A força, a eficácia e a credibilidade destes dois poderes construíram-se, em parte, na sua capacidade conjugada de regular e disciplinar os fluxos e contingentes migratórios. Esta operação não só tem o efeito de mostrar o Estado em ação ou "fazer número", como dizem

SMAÏN LAACHER*

RESUMO

O artigo analisa as controvérsias que ocorrem em torno da hospitalidade, examinando o papel do Estado como regulador do estatuto do imigrado. Este, na condição de habitante em território alheio, está permanentemente submetido a normas de controle do Estado que tem o dever de zelar pela integridade de seus cidadãos. A abordagem do tema implica reflexões de teor político e filosófico, na medida em que, ao direito universal de visita, contrapõem-se as regras internas de aceitação do imigrante. A suspeita permanente do desconhecido o coloca na condição prévia de "devedor" ou "faltoso". Uma falta fundadora que põe em jogo a lei universal da hospitalidade e as regras nacionais de acolhimento do estrangeiro. O Estado, ao mesmo tempo em que define as leis de hospitalidade, cria as condições para o estabelecimento do *delito de hospitalidade*.

ABSTRACT

The article analyzed the controversies of *hospitality* by verifying the role of the state as a regulator of the migrant status. His condition as an inhabitant in an alien territory, is permanently submitted to the rules of state control that has the obligation to protect its citizens integrity. The approach advanced political and philosophical content surrounding the universal right of the visit in opposition to internal rules of migrants acceptance. The permanent suspicion puts the unknown in a predetermined condition as a delinquent and a debtor. That is considered to be a founding gap that threatened the universal law of hospitality and the national norms of strangers sheltering. The state, while defines the laws of hospitality, creates the conditions for the establishment of the *hospitality guilt*.

*Pesquisador do Centro de Pesquisa de Movimento Social, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França.

os policiais (expulsões...); ela é também a manifestação de uma vontade simbólica: preservar-se dos "de fora", selecionar o "intruso" e controlar os "presentes". As mesmas condições são necessárias tanto para preservar seu "ser nacional" quanto para manter a oposição (de direito e de fato) entre o nacional e o não-nacional como princípio de discriminação positiva para os nacionais.¹ O Estado é evidentemente um dispositivo central neste trabalho de homologação de fronteiras espaciais e simbólicas e de direitos estabelecidos: delimitação de fronteiras, atribuição da nacionalidade, etc. Lembremos que, acima de tudo, a imigração enquanto processo histórico de relações de dominação entre estados, interessa ao Estado Nacional na sua atividade legítima de manutenção da ordem nacional. O Estado não se preocupa com os imigrantes como pessoas singulares (salvo quando se trata de refugiados); ele não precisa conhecer sentimentos de franceses sobre os imigrados ou destes sobre a França, desde que não haja aborrecimentos para a ordem pública. Esses são aspectos, como tantos outros, que

dizem respeito à esfera privada ou à interioridade de cada um. Entretanto, o Estado precisa conhecer, no detalhe, as condições gerais (econômicas, jurídicas, etc.) que regulam a entrada, a instalação e a saída de pessoas do seu espaço nacional. Porque, no caso, a organização dos lugares é atribuição exclusivamente sua. E porque ele é soberano em seu território, é o único a ter o poder incontestável de "reconhecer autenticidade" de suas competências e dos estrangeiros.

A segunda demonstração desta politização consiste, por razões que podem ser opostas, no fato de o Estado se preocupar com a sociedade e proibir, ele próprio, toda indiferença diante do infeliz imigrado, espécie de propriedade fundamental de uma identidade fixa, inalterável, identidade objetiva que define todo imigrado. Não se pode ter uma opinião ou nutrir algum sentimento (no duplo sentido de opinião e afeto) em relação à existência de imigrados e à sua maneira de se fazerem presentes no território de imigração. Aliás, não é necessário, para não parecer omisso, ter a atitude de escapar, emitir um julgamento racional, autorizado e competente, colocando-se à altura dos grandes produtores de opinião. Esta postura é relativa: aplica-se principalmente aos intelectuais, no sentido amplo, sobretudo àqueles cujas posições e engajamentos podem, a toda hora, ser requeridos. Para os outros, os mais numerosos, é freqüente a manifestação de opinião em circunstâncias como uma manifestação, uma greve de fome, etc., momento em que é possível opinar sem haver sido solicitado, sobre o que é "bom" ou o que é "intolerável" para os imigrados. Tal ponto de vista, às vezes, é expresso como indignação, forma elevada da crítica moral; às vezes, tem o sentido de compaixão, em um ímpeto de co-sofrimento e cumplicidade teórica de uma mesma injustiça; sob a forma de piedade e tristeza à distância, diante do espetáculo do sofrimento.

Essas maneiras de engajamento não são simplesmente "sub-engajamentos" ou engajamentos simbolicamente inferiores, mas formas específicas

de expressão, envolvendo, na maioria das vezes, os próprios autores, na medida de sua grandeza social. Na medida em que se dirigem aos emigrados (do mesmo modo que a percepção dominante se dirige aos "fracos", aos "pobres", aos "explorados"...), esses engajamentos são todos, e cada um à sua maneira, a reafirmação de uma humanidade comum com o estrangeiro, o direito inalienável para ele de viver como ser humano e como estrangeiro, sem ameaça nem inquietude no solo nacional. Nós não estamos lidando com base em uma lógica do cálculo e da gestão estatal de populações estrangeiras; a nossa referência são direitos fundamentais que transcendem toda lei positiva e cuja lembrança periódica tem por virtude e por efeito re-fundar a comunidade política. O exemplo mais perfeito e espetacular desse ponto de vista aconteceu no início de 1997, durante a convocação de cineastas à desobediência cívica contra certas disposições da "lei Debré"; movimento, como se tem dito, contendo por sua amplitude e sua originalidade, novas condições para uma outra "legislação" ou uma outra "vontade geral" (Etienne Balibar, *le Monde*, 19 février 1997).

Esta vontade geral, ou vontade do povo, é a vontade da Nação. É conveniente notar que esta vontade geral, ou vontade do povo pode, eventualmente, afirmar sua recusa de ver submetida a sua hospitalidade privada a um controle policial e aprovar as "leis Debré". E isto, diferentemente do que se poderia crer, não tem nada de contraditório: pode-se perfeitamente recusar para si, como integrante de uma nação, que o espaço e a vida privada, assim como também a gestão do amor e da amizade esteja ao abrigo do olhar e da sanção da polícia do Estado, e exigir deste mesmo Estado, do seu Estado, que ele esteja à altura, na teoria, e na prática e em todas as circunstâncias, de sua missão de guardião da morada; quer dizer, que ele coloque uma interdição à acolhida e ao controle, em seu território, de toda presença inaceitável, sobretudo daqueles precisamente que não foram convidados a entrar. Aqui há uma preocupação com os

estrangeiros em situação irregular. De fato, estas duas convicções, se elas podem se encontrar misturadas em uma mesma pessoa, sem provocar uma divisão radical do eu, englobam mais genericamente, por assim dizer, uma "partilha dos espíritos", entre espíritos esclarecidos e pessoas comuns.

A desobediência civil foi proposta por cineastas e apoiadores. Lembremo-nos da declaração obrigatória da estadia de estrangeiros. A indignação e a mobilização coletiva respondiam a uma espera, pelo Estado, de uma das leis superiores da humanidade: a hospitalidade. Mas esta convocação à desobediência civil não foi feita por cidadãos comuns, relativamente pouco cientes das modificações que estavam em jogo, subordinando a renovação do visto de permanência à apreciação, pela administração, explicitando que seu titular não constituía "uma ameaça à ordem pública" (estabilidade social e familiar, sentimento de segurança, projetos e inserção profissional etc.); esses mesmos aspectos que constituem e contribuem para efetivar o que se denomina, correntemente, de integração.

Também parece, em particular na França, que dissertar sobre a Imigração (legal e / ou ilegal) mais que sobre os imigrados enquanto tais, remete impreterivelmente a dissertar sobre os princípios políticos que fundam uma comunidade nacional e sobre o Estado que a encarna perfeitamente e garante sua perenidade.² Abordar o tema da imigração é, também, antes de tudo, refletir sobre seu "espelho": o Estado. Um não se pensa sem o outro. Um se desvela em contato com o outro. Um é a verdade do outro. Mas esta relação que se faz de um e de outro, evidencia algo mais: a imigração, mais que um balizador de crises da sociedade. O Estado, mais que um "aparelho" perpetuamente preocupado com a contagem dos imigrados e a luta para limitar seu número a fim de satisfazer a alguns imperativos eleitorais.

A imigração possui inegavelmente uma "virtude" rara, ao mesmo tempo política e heurística; ela obriga continuamente a pensar e

repensar o impensado, os fundamentos e a vocação do Estado: o que é sem razão aparente de ser. Por sua simples e única presença como corpos estrangeiros nos corpos nacionais, a imigração é uma incitação permanente à sua "desnaturalização". Em tempos normais, fora de crises sociais maiores é que as interrogações sobre o Estado e a Nação se fazem presentes e necessárias; quando o Estado não tem mais os meios de seu "poder" e de sua "providência" como hoje, o acordar se faz mais doloroso, as dúvidas e as críticas se aguçam. Os imigrantes atêm-se a escrever ou reescrever a sua história, a fazer de seus fatos e gestos os fatos da cultura, de lutas e de relações de força (para falar rapidamente) e não de simples prescrição da natureza. Isto não significa, bem entendido, que não exista qualquer coisa que se tente definir como 'uma relação apaziguada, sem tensão dramática com o Estado e que se traduza por uma espécie de pertencimento natural a uma terra, a instituições, a uma cultura, uma religião etc.; uma adesão sem preocupação ou sentido do mundo, uma integração a um meio ambiente desprovido de enigmas.

É precisamente este pertencimento natural ao mundo do outro que não existe e que não pode existir quando se é um "imigrado", quer este seja um migrante vindo do interior ou de uma outra nação. Ser "imigrado" não se reduz a uma condição social, é uma condição ontológica, quer dizer, tanto uma maneira de estar no mundo como uma maneira de estar no mundo dos outros, o que se traduz por uma dificuldade permanente de habitá-lo e ser habitado por ele.

Compreende-se, desde então, não somente toda dificuldade que existe em não mais pensar este objeto em si e para si (o discurso sobre "a cultura dos imigrados", qualquer que seja a variante, neste exemplo o mais perfeito e o mais patético), mas, sobretudo, a quase impossibilidade de se partir de uma postura reflexiva segundo a qual o próprio Estado sacraliza os limites e as delimitações objetivas, universalmente reconhecíveis (fronteiras, passaportes, nacionalidades, carteira de identidade, estado civil etc.)³.

Nós poderíamos acrescentar sem o risco de erro: admitidos para todos. Formulamos também nossa questão: o que se pode dizer sobre a imigração (e sobre ela, provavelmente mais que sobre qualquer outro objeto) que não seja a palavra do Estado? Dizendo de outra maneira, é possível existir, a propósito da imigração, um espaço de posições que não seja seus princípios de visões e seu ordenamento da existência de um "espírito de Estado" que cuidaria para que cada um, mesmo os mais esclarecidos e os mais críticos, confiassem nos limites do razoável que são aqueles do "pensamento do Estado". O inconsciente sobre o qual é fundado este Estado pensado pode ser anunciado também: ponto de existência sem pertencimento a um Estado nacional. Impossibilidade de *ser*, sem *ser* um nacional.

Esses comentários sobre a universalidade das categorias de Estado encontram um início de sistematização teórica em Abdelmalek Sayad, em um texto intitulado: "A imigração e o pensamento do Estado". Reflexões sobre a "dupla pena". O autor se propõe a traçar as linhas de um projeto ambicioso e, vale a pena ressaltar, particularmente raro no campo dos objetos que nos interessam aqui, consistindo em pensar a imigração como uma categoria do Estado que teria como virtude científica o fato de não mais operar pondo em suspenso uma dimensão fundamental da experiência migratória, e, portanto, dela tirar todas as consequências políticas, seu condicionamento e sua submissão objetiva aos imperativos categóricos do Estado nacional.

A migração é sempre pensada no quadro de unidade local e, naquilo que nos diz respeito, no quadro do Estado-Nação. Universalidade quer dizer universalidade das categorias mentais através das quais nós nos representamos e pelas quais nós definimos este objeto. Apesar da extrema diversidade de situações, das variações que acontecem no tempo e no espaço, o fenômeno da emigração-imigração manifesta

algumas constantes, quer dizer, características (sociais, econômicas, jurídicas, políticas) que se encontram ao longo de sua história. Essas constantes representam uma espécie de fundo comum irreduzível, uma espécie de pequeno denominador comum da condição de estrangeiro. Este fundo comum que é o produto de nossas categorias mentais e que é, ao mesmo tempo, a objetivação exterior pode ser qualificado provisoriamente de 'pensamento do Estado'. 'Pensamento do Estado' no sentido em que esta forma de pensamento reflete, através de suas próprias estruturas (estruturas mentais), as estruturas do Estado, tais como foram interiorizadas mais profundamente em cada indivíduo, aquelas que cada um incorporou para si; incorporadas no sentido literal do termo, quer dizer, feitas corpos.⁴

Esta convicção epistemológica se impõe no curso das obras e do tempo. O tempo necessário para que os materiais acumulados e as múltiplas obras acabadas sobre as sociedades de emigração e imigração para o autor possam afastar as provas suficientes que o sistema construiu de relações históricas entre estas mesmas sociedades, o que leva o direito a uma instância reguladora essencial, o Estado-Nação; este é para os outros o único quadro historicamente possível para pensar a intelegibilidade e o estatuto dos processos migratórios modernos. É ele e somente ele que nos fornece (outros diriam nos "impõe") no essencial, as categorias que nós mobilizamos, voluntariamente ou não, para pensar, mas também para jamais derrogar, a oposição fundamental entre o nacional e o não-nacional. A perspectiva de Abdelmalek Sayad é perfeitamente justificada, ao definir um imigrado inicialmente e antes de tudo como um "não-nacional", o que significa, diz ele, "mais que um simples estrangeiro à nação"; o não-nacional como personificação de um sistema de relações entre nações em qualquer

circunstância; uma "presença" de nações dentro da ordem nacional. Compreende-se melhor porque a definição de estrangeiro ou de "imigrado" não pode revelar mais que um ato oficial do Estado, porque este poder de definição é ao mesmo tempo um ato de soberania nacional (poder detido pelo "soberano" dos lugares) e uma manifestação de seu poder legítimo de "conferir autenticidade" e proteger seus membros da colônia estrangeira: o Estado é o único que pode "conceder" a nacionalidade ou recusá-la.⁵ Também a presença de não-nacionais oferece a possibilidade de mensurar tudo que há de arbitrário nas operações de classificação e de definição no sentido amplo, e, quando se trata imigração, aqueles que organizam a inclusão e exclusão nacional, quer dizer, aqueles que "abrem" ou aqueles que "fecham" o direito a ter direitos. Esta presença de não-nacionais é, no fundo, uma "falha" (A. Sayad) na ordem quase natural da nação que idealmente só deveria conhecer os nacionais; uma espécie de aurora sociológica e teórica que permite pensar o impensável.

A fim de desdobrar os mecanismos mentais e estruturais da obra no "pensamento do Estado", de explicitar o inconsciente irredutível, quando se trata de imigração, Abdelmalek Sayad toma o exemplo da delinquência do imigrado, esta, diz ele, é a única a conter, impreterivelmente, dois delitos em um: um delito familiar, daqueles que conhecem os serviços da polícia, os tribunais e as estatísticas da criminalidade. Um delito de uma outra natureza, consubstancialmente relacionado ao primeiro, que poderia ser qualificado de delito de presença e que Sayad nomeia "de situação estatutária (quase) 'ontológica'". O que ocorre, simbolicamente, quando um "imigrado" é julgado por um delito, qualquer que seja sua natureza e o seu dispositivo de qualificação, é a idéia de "dupla falta" antes mesmo, nos lembra ele, da idéia de dupla pena, não somente porque a falta é cronologicamente anterior à sanção.

O imigrado está "em falta" em qualquer situação, duas vezes antes de cometer um delito.

A primeira, A. Sayad lembra apropriadamente, está ligada ao fato de que o ato de emigrar contém "a idéia de falta (...), de anomalia ou de anomia". Sua presença atesta e representa uma espécie de "defeito" na ordem das sociedades e das relações entre as sociedades: o imigrado está lá mas, idealmente, ele deveria estar fora, quer dizer, "em sua casa" (em seu país, sua nação, seu território, etc.). É um "deslocado", nos diz ainda A. Sayad; um deslocado da desordem geográfica e das relações de força entre nações, um deslocado do espaço.

Falta geradora no sentido de que ela está em questão não por conta das faltas em si, mas do lugar, do momento do contexto (...) nos quais se produzem essas faltas, a imigração como falta objetiva (...) não pode jamais ser totalmente neutralizada, totalmente dissociada, mesmo quando alguém se esforça com toda objetividade para colocá-la entre parênteses, para retirar-lhes os efeitos (aqueles que se impõem por eles mesmos e o esforço voluntário, quer dizer, voluntarista que se faz para reduzi-los constituirá, desde já, em si, uma prova de sua irredutibilidade, de sua força, do peso que possuem e do qual não se pode desfazer completamente).⁶

Esta falta inicial, fundadora, é mais independente da vontade das pessoas, na medida em que ela é um efeito direto de processos históricos gerais (colonização, guerra, deslocamento coletivo etc.). Ela não pode com o tempo e o hábito, é verdade, desaparecer totalmente, mas pode, ao menos, não chocar ou irritar o entendimento nacional ("agora eles fazem parte da paisagem"). Entretanto, o esquecimento desta primeira falta, que só culpabiliza os faltosos, os imigrantes, deixa intacta a inadmissibilidade moral da segunda falta: aquela de ter ousado derrogar a obrigação de retidão e de irreprovabilidade que deve ser provada em todas as instâncias de

sua vida pública de não-nacional. Pouco importa o delito cometido: morte ou uso clandestino de energia elétrica. Retidão e discrição em toda circunstância, eis porque todo imigrado tem obrigações. Isto é considerado comum, e se considera mais comum do que parece, que o imigrado seja um convidado em terra de imigração. Este tipo de relações obriga, com todo conhecimento de causa, a cada uma das partes, o anfitrião e o convidado, a respeitar a lei da hospitalidade que começa pelo respeito de um imperativo: as regras do jogo e a organização da moradia nacional constituem uma tarefa de família que se discute e se regula em família. Todo estrangeiro na casa é obrigado a ter múltiplas tarefas e a controlar desentendimentos eventuais que acontecem. Ele está lá, espectador presente, ele olha e entende, mas faz de conta que não vê e escuta. O convidado é e deve permanecer, em toda circunstância, um ser absolutamente previsível. Ele deve ser, como diz Kant, um "homem de princípio, do qual se sabe com certeza o que se pode esperar, não do seu instinto, mas de sua vontade (...)".⁷ O desrespeito deste imperativo ético absoluto conduz-se sempre na moradia do outro e é em si o equivalente a um delito. E é provavelmente o único que a sociedade não perdoa jamais porque ele é percebido e vivido como uma violação do interior, da interioridade, uma traição da confiança acordada. Uma liberdade tornada em instinto. Uma ingratidão, quer dizer, um dom sem retorno. De estrangeiro convidado, o "faltoso" vê seu estatuto ser transformado em estrangeiro hostil. Este delito é um atentado à hospitalidade; em outras palavras, uma ofensa à cultura e às "obrigações" que ela prescreve em matéria de relações entre indivíduos e com os outros, de comportamentos que são obrigados por ocasião de estadia do estrangeiro.

Jacques Derrida, de forma apropriada, relaciona e coloca dentro de um mesmo espírito, cultura, moral da hospitalidade (ele diz que ela existe sem a intenção de se fazer existir enquanto tal) e moradia. A hospitalidade:

(...) é a própria cultura e não uma ética entre outras. Na medida em que ela toca ao ethos, a saber, a moradia, ou a casa do outro, o lugar da estadia familiar tanto no que concerne à maneira de ser, quanto à maneira de se reportar a si e aos outros, como aos seus ou como aos estrangeiros, a ética é hospitalidade, ela é de parte a parte co-extensiva à experiência da hospitalidade, de modo aberto ou limitado.⁸

A hospitalidade supõe a acolhida. A hospitalidade é uma das leis superiores da humanidade, uma lei universal, enfim um direito natural, sendo por definição inalienável e imprescritível em seu fundamento. Entretanto, a acolhida, no sentido jurídico e político do termo, obedece a constrangimentos do Estado⁹. A Lei da hospitalidade se conflita com as leis nacionais que governam a acolhida de estrangeiros. Entre o "dever" de hospitalidade (que não só é teórico, embora ele seja constantemente violentado) e o "dever" de definir e se render "ao mestre" da acolhida e da permanência de não-nacionais em seu território; a relação não é fundada com base no diálogo, na negociação e na compreensão comunicacional mas na força legítima, às vezes, na pura violência.¹⁰ O Estado não seria, aliás, mais o Estado; quer dizer, ele não estaria mais conforme sua essência, aquela de fundar sua organização e sua razão de ser sobre a vontade de haver tomado sobre os corpos e sobre as coisas, em resumo, sobre a vida, se não tentasse contar, verificar, controlar, administrar a circulação das pessoas e populações, tanto quanto o corpo social em seu conjunto.

Acolher é permitir, sob certas condições, a inclusão do outro em sua casa; e, como trata-se de circulação e deslocamento de populações, de administração de massa, a preocupação do poder estatal vai sobretudo se limitar não a modificar as causas dos fenômenos migratórios à margem do direito e de sua força, mas constituir uma espécie de "biopolítica", para falar como Michel Foucault,

encarregada de contar e avaliar com a ajuda da estatística "os custos e benefícios" que acarreta a presença dessas populações; agir sob determinações gerais, produzindo efeitos globais (parada de imigração desde 1974, vistos, fronteiras, regularizações, expulsões...), de elaborar mecanismos reguladores, ou "regularizadores", que vão, de alguma maneira, servir de fixadores de pessoas (vistos de permanência, autorização de trabalho, mercado de emprego, idéia de cota, etc.). É então uma administração de número (entrada, saída, coeficiente de natalidade, naturalizações etc.) para uma regulação de "vida" em uma certa medida do normal e do anormal (reagrupamento familiar autorizado ou proibido, cuidados proibidos ou autorizados de acordo com o estatuto jurídico, ilegalidade da permanência automaticamente associada à ilegalidade de trabalho, dupla pena etc.) com o qual confrontam-se o poder do Estado e essas populações "não-nacionais" que estão sob sua soberania sem lhe pertencer.

Alguém poderá objetar, com razão, que esta "biopolítica" apareceu antes que a imigração tenha sido constituída como um "problema" nacional (nos anos 1970) e que o conjunto destes processos, que datam em geral da metade do século XVIII, não visava tal ou qual população específica, mas o conjunto da população francesa. Mais precisamente ainda, essa "biopolítica" marcou a passagem de uma visão e de um poder real da vida e da morte, caracterizados pelo poder de fazer morrer e de deixar viver, a um outro exercício do poder que consiste em fazer viver e deixar morrer.¹¹ Este novo poder se ampara nas políticas de saúde pública e em uma "polícia" entendida, às vezes, como dispositivo de vigilância do território e controle do estado sanitário de populações. Individualização e vigilância de corpos nas instituições públicas (colégios, ginásios, dormitórios...) para melhor discipliná-los; medicalização e moralização da sexualidade; subordinação da sexualidade ao duplo imperativo de natalidade e da "saúde da raça" para o maior benefício da produção econômica e da Nação, eis aí as preocupações

fundamentais que vão constituir o que Foucault denominará em *A vontade de saber* o "limite da modernidade biológica". Com efeito, estamos hoje longe de tal projeto. Tanto em teoria como na prática.

Entretanto, o poder de fazer viver e deixar morrer poderia perfeitamente, sem exagero e anacronismo, ser atribuído ao poder do Estado de olhar para aqueles nomeados de "sem documentos". Aqui, o poder de fazer viver não consistiria em fazer aceder à existência oficial de pessoas "desconhecidas", quer dizer, dotá-las do direito de existir e de existir oficialmente e não mais oficiosamente; então lhes dar "vida"; aribuir-lhes o direito de viver normalmente. Os primeiros a experimentar esta violência do Estado são, evidentemente, aqueles que o procuram para pedir "proteção" e solicitar ao Estado que lhes garanta um nome, a fim de que possam ser reconhecidos, sendo este ato impossível sem a identidade; esta só passa a produzir "capacidades" se contiver um visto de permanência, por sua vez, princípio de constituição de uma identidade coletiva (estrangeiro, "imigrado", não-nacional") e poder legítimo de acesso a certos privilégios e vantagens.

Por outro lado, é verdade que aquilo que estava em jogo no século XVIII e no século XIX, em torno de temas eugenistas, e isto quase até a metade do século XX, com vitalismo nazista¹², era a luta contra a "degeneração":

(...) o conjunto perversão-hereditariedade-degenerescência constituiu o nó sólido das novas tecnologias do sexo. Ninguém imaginava que se tratava apenas de teoria médica, cientificamente insuficiente e abusivamente moralizadora. Sua capacidade de difusão foi ampla e sua implantação profunda. A psiquiatria, mais a jurisprudência, a medicina legal, as instâncias de controle social, a vigilância de crianças perigosas ou em perigo alimentaram, por muito tempo, a idéia de 'degenerescência' ou o sistema

*hereditariedade-perversão. Toda uma prática social cujo racismo de Estado foi a forma, ao mesmo tempo, exasperada e coerente, deu a esta tecnologia do sexo uma força perigosa e de efeitos prolongados.*¹³

Obviamente, este esforço histórico de transformação do patológico em normalidade é datado e não tem mais realidade institucional. De modo geral, esta vontade de purificar a "raça" não constitui mais um conjunto de temas ideológicos retransmitidos e tomados por encargo oficialmente pelo Estado. O "cuidado" com as populações não está mais construído em torno da reprodução do normal e dos normais. Resumidamente, o determinismo biológico não é mais uma preocupação nacional.

E, no entanto, a oposição entre "direitos vitais" (preservar-se e perseverar entre si) e a igualdade dos direitos, abranje oposições que, para nós, são muito mais familiares. Para tomar apenas alguns exemplos: aquele entre identidade nacional e culturas estrangeiras; entre natalidade dos imigrantes e envelhecimento da população francesa; entre o seu número e o "sentimento de invasão"; entre seu desrespeito às leis e à ordem pública; entre o seu "odor e o seu barulho" e civilidade dominada da sociedade de acolhimento; entre a sua inadaptação social e cultural e a coesão da república, etc. Não é uma espécie de biologização da política, que atemoriza os discursos sobre a imigração e os imigrantes, especialmente cada vez que se trata de tomar partido (e independentemente do partido que se toma) sobre a sua presença e sobre a sua maneira de estar presente? Uma precisão impõe-se no entanto. Todas as biologizações políticas não se assemelham e as que estão presentes e não cessam de enfrentar-se não são de natureza idêntica.

Uma, que se reivindica como tal, estende a anormalidade biológica ao coletivo: eles não são e nem poderão jamais ser como nós, mesmo tornando-se franceses; francês apenas no papel,

não naturalmente francês; assim, está na sua natureza não ser francês; não poder ser francês. Esta convicção do sangue como único princípio gerador de uma vida "sem perda", encontra seus argumentos teóricos, os mais elaborados e os mais constantes, no seio da extrema direita e numa parte da direita que se diz liberal.¹⁴

O outro tipo de biologização é uma biologização contra a sua vontade, que geralmente se ignora, ou em oposição constitui-se como uma defesa agressiva. O seu regime argumentativo pode tomar diversas formas, segundo os períodos e as relações de força. Ele pode ir da reivindicação ao "direito à diferença" (com todas as variantes), à autodefinição etnicizante, forma de racismo retornada ou estigma transformado em qualidade viril: "eu sou *beur*"¹⁵ (ou preto, etc.) e o orgulho de ser", passando pela criação de uma variedade de definições de si, suficientemente ampla ("eu sou francês de origem argelina", "eu sou franco-argelino", "eu sou argelino em casa, e francês fora", etc.); tais definições são, por sua vez, mais signos de boas disposições culturais que estabilizadores de identidade.

Parece, portanto, que essa biologização do político encontra, na França, os seus desdobramentos coletivos e estatizados na idéia segundo a qual as populações imigradas, em especial aquelas consideradas inassimiláveis (aquelas da África do Norte ao Sul e, em menor escala, aquelas da Ásia), são populações que colocam problemas vitais à sociedade, em especial nos dois domínios cruciais seguintes: o de uma permanência e de uma estabilidade doutrinal em matéria de organização social e regime político; o da soberania sem divisão do Estado em matéria de definição do nacional e direitos que aí são articulados.

A presença de não-nacionais em terra nacional ou de imigrantes incluídos na ordem nacional francesa não pode deixar de pôr a pergunta, mais ou menos dramaticamente em período de crise, da permanência de um espaço público, não-comunitário mas, no entanto, obrigado a pensar a integração de grupos nacionais estruturados sobre outros princípios de

identificação. Assim, toda regressão comunitária ou todo fechamento de relações fundadas em afinidades e constrangimentos étnicos é, objetivamente, uma redefinição da visão republicana da comunidade política, esta podendo ser definida como o uso de direitos unidos no estatuto de cidadão e de nacional que autoriza a ação e a palavra num espaço que não seja comunitário mas público, nós seríamos tentados a acrescentar "estatais", ou seja abrangendo *a comunidade política em geral*⁶. Esquemáticamente a visão biopolítica explícita dos imigrantes construiria também o eixo da oposição entre "eles" e "nós": as populações imigradas teriam uma inclinação natural à integração comunitária, enquanto que a sociedade democrática postularia indivíduos livres sem "relações mecânicas" com os seus grupos de origem. De um lado, um mundo privado, do outro, um mundo comum.

O segundo campo onde se opera, por excelência, uma biologização política dos problemas ligados à presença de populações imigradas é o da preferência nacional, entendida ao mesmo tempo como objetivação da identidade nacional e indivisibilidade da soberania do Estado: o poder de dizer e fazer o que se crê ser bom para si e para os seus não se compartilha. Os "seus" significa que o Estado nacional prefere atribuir vantagem e privilégios associados aos seus cidadãos e não importa quais, aos "mais nacionais" dos cidadãos, aqueles que são, como diria A. Sayad, "os mais naturalmente franceses", ou seja, aqueles que possuem as propriedades físicas e simbólicas mais coerentes com a visão dominante de "autenticidade nacional" (nome, corpo, sotaque, cor da pele...).

É instaurando uma relação mecânica de causas e efeitos entre espaço social em crise, presença de populações imigradas e proteção dos cidadãos nacionais que a ressurgência da biologização da política e das temáticas "vitalistas" difunde-se com maior ou menor restrição. Proteger, no caso que nos interessa aqui, é reservar o acesso a alguns, e não a outros, às vantagens e

aos privilégios ligados ao modo e à natureza da presença na ordem nacional. E, independentemente da duração e do grau de inscrição das pessoas neste mesmo espaço.

Proteger é excluir. Esta lógica não é sempre infundada, dado que ela se apoia sobre o direito de proteger os mais fracos (a igualdade não significa sempre a justiça). Mas, na perspectiva desta análise, é o que funda explicitamente a ideologia nacionalista de um mundo comum fechado. Partilhar "valores" em idéia, mas recusar o nacionalista de atribuir o direito à ação, de agir em consonância com os outros, de tornar-se um ser singular e um cidadão, antes de ser um membro de tal ou tal comunidade; de ter direitos a ter o direito de viver numa república (na aceção de espaço de um mundo comum possível e não estrutura identificatória) na qual se é julgado em função dos seus atos e suas opiniões. Esta perspectiva poderia ser perfeitamente compatível com o direito de pertencer, como diria Hannah Arendt, "a uma certa categoria de comunidade organizada" (associação, partido político...).

Esta impossibilidade, na prática e nas estruturas mentais, em teoria e em todos os gestos comuns ou extraordinários, de esquecer tudo que opõe e diferencia o cidadão nacional do não-nacional, a pensar este sistema de relações como um arbitrário histórico, a se destituir ou a se desimpregnar, independentemente aliás de relações que se mantêm com a imigração e os imigrados (de simpatia ou antipatia), deve-se em grande parte ao fato de que os imigrantes são, por definição, a única população que põe em jogo uma tensão entre o direito de visita e o direito de residência, constitutivo da atividade do Estado em matéria de gestão das populações estrangeiras. Esta tensão, é necessário recordar, constitui também a identidade mesma de todo não-nacional; é o que o define e o governa nas suas relações entre si e os outros.

Colocando-nos do ponto de vista do Estado, esta tensão traduz de sua parte a busca de um equilíbrio incerto, aleatório e necessariamente

arbitrário (possivelmente perverso) entre a Lei da hospitalidade, entendida como acolhimento sem condicionantes, e o aparato das leis encarregadas da "contenção" a fim de levar a um acolhimento sob condições. Nos dois casos, não se trata de filantropia mas de direito. Precisamente, a que remete cada um desses direitos? O que ele revela do Estado e dos seus dispositivos de controle, dentro de quais limites e em nome de quais princípios?

Para melhor nos ajudar a nos orientar e melhor refletir sobre as nossas próprias regras de pensamento, a fim de racionalizar o poder de fazer a lei, o caminho para uma reflexão que se debruçou sobre os mesmos objetos seria de um incontestável benefício político. Esta reflexão sobre o direito de visita e o direito de residência encontra-se formulada em Kant no seu texto intitulado, "Para a paz perpétua".¹⁷

(...). Igualmente, a hospitalidade (hospitalitas) significa o direito do estrangeiro, por ocasião da sua chegada no território de outro, não ser tratado por ele como inimigo. Pode-se reenviá-lo se aquilo não implica a sua perda, mas também ele pode durante muito tempo ficar pacificamente no seu lugar; não se pode abordá-lo como inimigo. O estrangeiro não pode pretender um direito de residência (isto exigiria uma espécie de concessão que o tornaria, durante certo tempo, "uma pessoa de casa"), mas um direito de visita: este direito, concedido a qualquer homem, é aquele proposto à sociedade, em virtude do direito à comum possessão da superfície da terra. Sendo esta esférica, sobre ela os homens não podem se dispersar, infinitamente, e sim, devem suportar-se uns ao lado dos outros. Uns não têm, mais que outros, o direito de ocupar o seu lugar. Partes desabitadas desta superfície, o mar e os desertos de areia, separam esta comunidade;

contudo, a embarcação ou o camelo (meios de locomoção do deserto) permitem aproximações entre os homens, para além dos constrangimentos legais, tendo em vista um comércio possível, o direito de gozar conjuntamente da superfície pertencente ao gênero humano (...). Desta maneira, no mundo, lugares mais isolados podem entrar pacificamente em relações mútuas, relações que podem finalmente tornar-se públicas e legais e assim aproximar sempre de forma vantajosa a espécie humana de uma constituição cosmopolita. Se se compara com isso a condição inospitaleira dos Estados civilizados, e particularmente os Estados comerciais da nossa parte do mundo, a injustiça, da qual eles são a prova, quando visitam países e povos estrangeiros (visita que para eles significa a mesma coisa que a conquista), vai até ao horror. A América, os países dos Negros, as ilhas das especiarias, o Cabo, etc. eram vistos por eles, quando os descobriram, como "terra de ninguém"; não levavam em conta nenhuma seus habitantes (...). Contudo, a comunidade (mais ou menos estreita) formada pelos povos da terra tinha ganho globalmente o terreno, chegando ao ponto onde toda infração ao direito em um só lugar da terra era sentida em todos. Igualmente, a idéia de um direito cosmopolita não é um modo de representação fantasiosa e extravagante do direito, mas é um complemento necessário do código não escrito, do mesmo modo, direito cívico mais que o direito das pessoas em vista do direito público dos homens em geral e também da paz perpétua que não pode se reduzir continuamente apenas a esta única condição.

Kant, neste texto, faz do direito cosmopolita uma condição da paz perpétua entre os homens

enquanto um direito universal, que vale para todos e em qualquer momento sobre toda a terra. Ele é inapropriável e inalienável, na medida em que não é uma produção histórica, mas um atributo natural da condição humana. A terra pertence a todos e pode ser visitada sem restrição nenhuma, precisamente diz Kant, "em virtude do direito da comum possessão da superfície da terra". A comum possessão da terra traduz-se não numa hospitalidade aleatória ou conjuntural, que dependeria da boa vontade do ocupante de lugares, mas de um direito de visita em decorrência do qual o estrangeiro teria a prerrogativa de reclamar do mundo a condição de cidadão, do modo mais naturalmente possível.

Mas esse direito de visita não o autoriza, de modo algum, acrescenta Kant, e esta precisão é fundamental, a pretender um direito de residência. Este não depende de desejos ou motivações públicas ou privados de cada um (qualquer que seja o seu grau de legitimidade); dos gostos estéticos ou políticos. O direito de residência é, por excelência, um ato de soberania do Estado; uma vontade universal do Estado soberano que só é soberano porque é o único que não regula a sua dominação "por algum outro princípio que não seja a sua própria lei."¹⁸ A concessão do direito de residência é prerrogativa do Estado (que diz respeito à nação), ao mesmo tempo que um negócio do Estado (que toca à sua soberania). É um direito único, próprio dos Estados e que só pode ser objeto de um acordo entre os Estados.

Assim, Kant opõe estes dois direitos. Um, o direito de visita, ilimitado e oferecido a cada um sobre toda a superfície da terra; o outro, o direito de residência, restritivo e, por conseguinte, necessariamente discriminatório, definido com toda legitimidade pelo Estado no âmbito de acordos negociados. A recusa, para Kant como de resto para os Estados, de fazer do direito de residência uma hospitalidade oferecida a todos, sem *a priori* e sem condicionantes, deve-se ao fato de a terra ser constituída de territórios que não podem ser equiparados à superfície da terra, simplesmente porque são espaços habitados,

apropriados, possuídos, dotados de povos proprietários. Não é a ausência de instituições sociais e de um passado que caracteriza esses territórios, e sim a presença de múltiplos vestígios históricos (estradas, grupos sociais, monumentos...) que contribuíram, ao longo do tempo, para a formação desses territórios como territórios nacionais. Tudo se passa como se o direito de visita não fosse possível, não podendo estender-se sem constrangimentos e sem *a priori* a não ser que excluísse todo um livre acesso ao direito de residência. Fazer uma visita inclui a idéia de passagem, de transitoriedade, de tempo curto; a visita é um movimento do olhar ("eu vou ver") e de sentimentos: a intenção é de "ver", de receber, de dar e repartir. O desafio é o respeito da moral que preside as relações de honra entre o convidado e o seu hóspede, aquele que personifica eminentemente a hospitalidade. Na visita, não se é um estrangeiro em geral porque a relação que se instaura nesta ocasião é fundada, como diz Emile Benveniste, "na igualdade pela compensação"; é uma relação que se estabelece entre um estrangeiro concreto (acessível e previsível) e o cidadão do país.¹⁹

Na residência ou na estadia, o desafio é, pelo contrário, o estabelecimento de uma permanência: residir, construir, exercer hábitos; é a inscrição da sua presença na duração, e esta obriga cedo ou tarde a uma redefinição da divisão dos bens, valores e do espaço entre o nativo e o novo visitante. A visita não toca a ordem do mundo nacional; sua preocupação é sobretudo o seu respeito. A residência, na medida em que é um movimento de continuidade, quando se trata de migrações, põe a questão dos direitos e da proteção (o que é inseparável) ao novo residente; dito em outros termos, do seu lugar no novo mundo e o valor que este vai atribuir aos seus atos e às suas opiniões. Só o novo mundo do residente terá o poder "de tornar as opiniões significativas e as ações eficazes" ao recém-chegado.²⁰

Como sugere Kant, se a superfície da terra é de todos, o que "se ergue acima do solo" não

pertence a todos: regras, monumentos, portos, Estado, línguas, instituições, cidades, construções públicas, etc. Esta posição kantiana, que é hoje a dos Estados e dos seus povos, encontra-se perfeitamente resumida em Derrida:

*Tudo que tem o mesmo solo (habitação, cultura, instituição, Estado, etc..) não é mais o solo, e mesmo que aquilo se funda sobre a terra, esta não deve ser incondicionalmente acessível a todo recém-chegado.*²¹

Dado que o Estado (e a sua polícia) tem toda soberania e toda legitimidade para definir as leis de hospitalidade privada e pública, é necessário lembrar que ele cria, ao mesmo tempo, as condições do delito de hospitalidade. Se, neste domínio, o direito traduz hoje mais que ontem, uma real preocupação de proteger as pessoas (nacionais e não-nacionais) contra o arbítrio dos poderes de Estado, não é menos verdade que, a cada vez que aparecem controvérsias ligadas ao grau e à natureza da hospitalidade a ser acordada, o desafio parece inevitavelmente residir na busca difícil do equilíbrio necessário entre uma hospitalidade sem restrição e uma hospitalidade condicional, que poderia ser qualificada como hospitalidade de Estado. A saída da controvérsia pode ter importantes consequências para todos: organizações políticas dos libertados, modo de governo, relações entre Estados e entre grupos sociais, etc. Tanto mais quando este desafio inscreve-se num período marcado pela insegurança econômica e a concorrência pelo acesso a bens raros como o trabalho, a moradia, a dignidade e o reconhecimento social.

Se a residência é freqüentemente associada a um território particular, o solo nacional, é porque ambos, a residência e o território, são sinônimos de casa e de segurança. É em casa de alguém que se baliza melhor, diz Jean Amery, "a dialética do conhecimento e do reconhecimento", do risco tomado em confiança (...).

Todo o campo semântico que agrupa palavras como fé, fidelidade, confiança, confiar, confidencial, etc., inscreve-se na categoria psicológica mais vasta do sentimento de segurança. Ninguém se sente em segurança, a não ser lá, onde não se tem nada a temer de fortuito ou totalmente de estrangeiro. Viver no seu país significa ver o que se conhece reproduzir-se sempre da mesma maneira em torno de si, com variações mínimas.²²

Estes propósitos não eliminam em nada o indispensável reconhecimento do direito de residência e a sua proteção, mesmo que ele não substitua totalmente a terra natal, esta terra da qual se tem mais necessidade, precisamente porque sabe-se o que ela é.

Tradução: Irllys Alencar Firmo Barreira
Revisão técnica: Sulamita Vieira

Notas

¹ Cf. Gérard Noiriel, *La tyrannie du national*, Calman-Levy, 1991.

² A respeito dessas questões, ver Dominique Schnapper, *La France de l'intégration*, Gallimard, 1991.

³ Pierre Bourdieu, «Esprit d'Etat. Genèse et structure du champ bureaucratique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 96-97, 1993.

⁴ Sayad Abdelmalek, «L'immigration et la «pensée d'Etat. Réflexions sur la «double peine», revue *COST 2*, Commission Européenne, 1996, p.11.

⁵ Cf. Smain Laacher (sous la direction), *Questions de nationalité*, L'Harmattan, Paris, 1985.

⁶ Abdelmalek Sayad, *op. cit.* p. 17.

⁷ Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, GF-Flammarion, 1993, p. 261.

⁸ Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays encore un effort!*, Galilée, 1997, p. 42. As palavras em itálico são do autor.

⁹ Para uma visão filosófica alusiva à tradição hebraica, pode-se recorrer ao belo livro de Emmanuel Lévinas, *L'Au-delà du verset*, Minuit, 1982.

¹⁰ Encontra-se em Hanna Arendt a tentativa mais sistemática para pensar a história e os efeitos desta forma de violência. Ver, em particular, *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*, Fayard, 1982.

¹¹ Milcel Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976.

¹² As políticas eugenistas não chegaram ao fim com a queda do nazismo. Na Suécia, de 1937 a 1976, e nos Estados Unidos, de 1907 a 1960, a esterilização forçada e oficial atingiu centenas de milhares de pessoas: 60.000 na Suécia e 60.000 nos Estados Unidos. Neste último país, somente no ano de 1972, 16.000 homens e 8.000 mulheres foram esterilizados no quadro de programas federais. Nos dois casos, as pessoas oficialmente esterilizadas eram provenientes ora de minorias étnicas (como no caso dos Estados Unidos), ora mais amplamente de grupos sociais mais frágeis, das classes populares: deficientes mentais, delinqüentes, "mulheres libertinas", etc. Cf. jornal *Libération*, 28/08/1977, p. 9 e *Le Monde*, 29/08/1977, p. 2.

¹³ Michel Foucault, op. cit., p. 157.

¹⁴ Sobre essas questões, ver Michel Wieworka, *Les visages du racismes*, La Découverte, 1992.

¹⁵ Filho de imigrados malgrebinos (de Malgrebe, África).

¹⁶ Etienne Tassin, "Qu'est-ce q'un sujet politique? Remarques sur les notions d'identité et d'action". *Esprit*, mars-avril, 1977, p. 132-150.

¹⁷ Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle*, traduzido por Jean-François Poirier et Françoise Proust, p. 83-97. As palavras em itálico são do autor. Os comentários que se seguem sobre a visão kantiana acerca do *direito de visita* e do *direito de residência* devem-se muito à Jacques Derrida. Para uma análise deste autor sobre as questões que nos preocupam aqui nos reportaremos a duas de suas obras: *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997, e também *Cosmopolites de tous les pays encore un effort!*, Galilée, 1997.

¹⁸ Françoise Proust, "Introduction", in Kant, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que Lumières?*, GF-Flammarion, 1991, p. 17.

¹⁹ Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-europeennes*, T.1, Editions de Minuit, 1969, p. 87-103.

²⁰ Hanna Arendt, *L'impérialisme*, Fayard, 1982, p. 281.

²¹ Jacques Derrida, op. cit., p. 53.

²² Jean Amery, *Par-delà le crime et le chatiment. Enssai pour surmonter l'insurmontable*, Actes Sud, 1995, p. 90.